

Tobias Arenz* & David Jaitner

Wozu *communiter*? Theoretische Überlegungen zum Gemeinsinn im modernen Olympischen Sport

Why *communiter*? Theoretical considerations on communal sense and civic strength in modern Olympic sport

<https://doi.org/10.1515/sug-2024-2016>

Zusammenfassung: Dieser Text nimmt die Erweiterung des Olympischen Mottos zu „citius, altius, fortius – communiter“ zum Anlass, nach der Bedeutung von Gemeinsinn (lat. *sensus communis*) im Olympischen Sport zu fragen. Unter Bezugnahme auf eine gesellschaftstheoretische Perspektive argumentieren wir, dass der Gemeinsinn die Fähigkeit des Olympischen Sports bezeichnet, sein normatives Grundprinzip – das Fair Play – zum Thema zu machen. Die Akte der Reflektion haben ihren Ausgangspunkt häufig in individuellen Klagen über unfaire Verhältnisse und fordern dazu auf, traditionelle Verständnisse von Fair Play zu überprüfen. Unter Bezugnahme auf die *Athletes' Rights and Responsibilities Declaration* aus dem Jahr 2018 zeigen wir, dass solche Reflektionen zum einen die inhaltliche Bestimmung von Fair Play im Sinne eines ‚saubereren‘ Sports betreffen. Zum anderen gibt es eine formale Seite, die den individuellen Anspruch auf eine faire Behandlung gegenüber der Verpflichtung, andere fair zu behandeln, priorisiert. Theoretische Überlegungen zum Gemeinsinn im Olympischen Sport haben diese beiden Dimensionen gleichermaßen zu berücksichtigen.

Schlüsselwörter: Theorie des medialen Sports, Fairness, Leistungsgerechtigkeit, Solidarität, Reflexivität

Summary: This paper takes the expansion of the Olympic motto to “citius, altius, fortius – communiter” as an occasion to inquire into the meaning of communal sense and civic strength in modern Olympic sport. With reference to a theory of society, we argue that the communal sense is the ability of Olympic sport to criticize its own basic principle of fair play. The acts of reflection often have their starting point in individual complaints about unfair conditions and call for a redefining

*Dr. Tobias Arenz, Deutsche Sporthochschule Köln, Institut für Pädagogik und Philosophie, Zentrum für Sportlehrer*innenbildung, Am Sportpark Müngersdorf 6, 50933 Köln, E-Mail: t.arenz@dshs-koeln.de
Prof. Dr. David Jaitner, Deutsche Sporthochschule Köln, Institut für Pädagogik und Philosophie, Am Sportpark Müngersdorf 6, 50933 Köln, E-Mail: d.jaitner@dshs-koeln.de

of traditional meanings of fair play. Using the *Athletes' Rights and Responsibilities Declaration* as an example, we demonstrate that such reflections relate on the one hand to the definition of fair play in the sense of "clean sport". On the other hand, there is a formal side that prioritizes the individual right to fair treatment over the obligation to treat others fairly. Theoretical considerations on communal sense in Olympic sport must take these two dimensions into account in equal measure.

Keywords: theory of sports in the modern media age, fairness, performance justice, solidarity, reflexivity

1 Einleitung

Der Sport ist ein Teilbereich der modernen Gesellschaft, der sich seit dem 19. Jahrhundert im Rahmen einer spezifischen Codierung bzw. eigenen sozialen Logik aus- und binnendifferenziert (Stichweh 1995). Typisch für den wettkampforientierten Sport der Moderne ist die Orientierung an der Unterscheidung zwischen Sieg und Niederlage, über die er autonom entlang eigener Regeln verfügt (Schimank 1988). Besonders gut sichtbar ist diese Orientierung im Olympischen Sport, der als „Prototyp“ (Schürmann 2010) des modernen Sports bezeichnet werden kann. Ein Prototyp zu sein, bedeutet, dem Olympischen Sport methodologisch den Status eines Paradebeispiels zuzusprechen, welches das epochenspezifische Verständnis von modernem Sport selbstverständlich zum Ausdruck bringt (Schürmann 2010: 242 f.).

Dass der Olympische Sport seine Teilnehmenden in erster Linie daraufhin beobachtet, wer gewonnen und wer verloren hat, ist unstrittig und dokumentiert sich in erster Linie in Ergebnislisten. Wie die entsprechenden sportlichen Leistungen zu verstehen sind, d. h. welchen kulturellen Sinn Siege bzw. Niederlagen entfalten, ist hingegen weniger eindeutig. „*Citius, altius, fortius*“, das Motto des Olympischen Sports, hat eine sportwissenschaftliche Deutung nahegelegt, die den positiven Code des Sieges auf dessen Wachstum hin befragt. Das heißt, Siege erscheinen vor allem dann wertvoll zu sein, wenn diese Ausdruck eines Prozesses der Leistungssteigerung sind oder zu neuen Rekorden führen (Güldenpfennig 2000; König 2004; siehe auch Stichweh 1990: 384; Alkemeyer 2017: 244). Die Sanktionierung von sogenannten Dopingmitteln wiederum gibt beispielhaft einen Hinweis darauf, dass diese Leistungssteigerung nicht um jeden Preis erfolgen soll. Für diesen Selbstanspruch hat sich im Feld des Olympischen Sports der Begriff der Fairness bzw. des Fair Play durchgesetzt, der die Interpretation des Mottos rahmt und unter Spannung setzt (Schürmann 2016).

Diese traditionelle Trias des Mottos wurde anlässlich der 138. IOC-Session zu Beginn der Olympischen Sommerspiele in Tokio im Juli 2021 geändert und um

einen Ausdruck erweitert. Dieser Ausdruck ist allerdings nicht „*fair*“, sondern „*together*“ (lat. *communiter*), wodurch die Idee der Leistungssteigerung nun leitend ein Moment des Gemeinsamen enthält. Dieser Ausdruck verweist auf einen Diskurs über den Begriff des Gemeinsinns (lat. *sensus communis*), der (noch außerhalb der Sportwissenschaft) in verschiedenen Disziplinen, aber auch in der (Sport-)Öffentlichkeit geführt wird (z. B. Münkler und Bluhm 2002; Assmann 2020; Schnabel 2022). Der Begriff des Gemeinsinns hat eine Geschichte, die bis in das antike Griechenland zurückreicht, bislang aber noch nicht hinreichend systematisch aufgearbeitet worden ist (Borsche 2020). Der gegenwärtige Diskurs enthält dabei die These, dass eine Auseinandersetzung mit dem Gemeinsinn sowohl einen theoretischen als auch einen praktischen Nutzen hat, der sich nicht mit vergleichbaren begrifflichen Orientierungsgrößen wie Brüderlichkeit, Solidarität, Zusammenhalt oder Gemeinschaft erzielen lässt. Aleida und Jan Assmann (2024) führen diesen Nutzen insbesondere auf die vermeintliche Universalität des Gemeinsinns zurück, demnach der Gemeinsinn zum einen bereits in altägyptischen und afrikanischen Kulturen als zentrales Maß für die Beurteilung moralischer Handlungen diene. Zum anderen sei der Gemeinsinn eine radikal inklusive Idee, die sich jeglichem Freund-Feind-Denken verwehrt.

Die Erweiterung des Olympischen Mottos, die im Kontext der Covid-19-Pandemie erfolgt ist, lässt sich zunächst als ein affektiver Appell leicht fassen. Niemand kann und will es im Sport, auch nicht in den sogenannten Individualsportarten, schließlich alleine schaffen. Was es über diesen Affekt hinaus jedoch heißen könnte, in konzeptioneller Hinsicht vom Gemeinsinn im Sport zu sprechen und damit ein Deutungsangebot für das erweiterte Motto anzubieten, ist deutlich schwerer zu begreifen. Im Kontext des Programms einer reflexiven Sportwissenschaft gehen wir davon aus, dass ein Konzept „der Sinngehalt einer kulturellen Tatsache“ (Schürmann 2018: 93) ist. Dieser Sinngehalt kann sich sowohl in Texten, Werbespots, Bildern etc., aber auch in sportlichen Praktiken von Menschen zum Ausdruck bringen. Wenn wir im Folgenden die Frage zu beantworten versuchen, wie man im Hinblick auf den Olympischen Sport sinnvoller Weise von Gemeinsinn reden kann, fokussieren wir uns auf diejenige sinnhafte Form des Olympischen Sports, die sich in Theorien des modernen (Olympischen) Sports finden lässt.¹ Unsere gegenstandsbezogene These lautet, dass der Gemeinsinn die Voraussetzung für die Realisierung eines fairen Wettkampfes ist.

Im Rahmen der Theorie des medialen Sports bestimmen wir zu diesem Zweck den Olympischen Sport zunächst als eine an die revolutionäre Politik der Menschenrechte gebundene normative Ordnung, die Fairness als spezifische Ausdrucksform

¹ An anderer Stelle sind wir der Frage nachgegangen, wie sich der Gemeinsinn im sportlichen Tun der Athlet*innen ausdrückt (Jaitner und Arenz 2024).

für das bürgerliche Grundprinzip der (Leistungs-)Gerechtigkeit versteht (Kap. 2.1). In bürgerlichen Gesellschaften kann es das Prinzip der (Leistungs-)Gerechtigkeit nur in der Form subjektiver Rechte geben, was sich im Hinblick auf den Olympischen Sport mit Bezug auf das subjektive Recht auf (körperliche) Bildung näher bestimmen lässt (Kap. 2.2). Dieses bürgerliche Vorverständnis von Olympischem Sport hat Konsequenzen für die Frage nach dem Gemeinsinn im Sport, die das Gemeinsinn-Verständnis (Kap. 3.1) unhintergebar an die Forderung der (Leistungs-)Gerechtigkeit bindet und die Akteure dazu verpflichtet, das gemeinsame Leben darauf hin zu reflektieren. Im Olympischen Sport kommen deshalb vor allem die Athlet*innen in den Blick, die die sozialen Verhältnisse im Sport kritisch auf gerechte Weisen der Verteilung, Teilhabe und Anerkennung prüfen (Kap. 3.2). Einige Schlussbemerkungen greifen die arbeitsleitende These wieder auf und runden die Argumentation ab (Kap. 4).

2 Die normative Ordnung des Olympischen Sports

Vom Standpunkt einer Theorie der Gesellschaft aus betrachtet, erscheint der Olympische Sport als ein Ordnungsgefüge, das in einem bestimmten und zu bestimmten Verhältnis zur modernen Gesellschaft steht. Wir gehen von der Annahme aus, dass der Olympische Sport in gesellschaftstheoretischen Arbeiten der implizit oder explizit ausgewiesene empirische Erfahrungsgehalt ist, auf den rekurriert wird, wenn das Verhältnis von Sport und Gesellschaft thematisiert wird. Exemplarisch greifen wir zwei gesellschaftstheoretische Perspektiven auf, die in ihrer Analyse von einem unterschiedlichen Bezugsproblem ausgehen. Für eine systemtheoretische Gesellschaftstheorie (des Sports) besteht die entscheidende Ausgangsfrage darin, wie der moderne Sport die Komplexität der modernen Gesellschaft bearbeitet. Im Kontrast dazu geht die Gesellschaftstheorie der medialen Moderne davon aus, dass der moderne Sport mit der Normativität der modernen Gesellschaft umzugehen hat (Arenz 2020). Für die Verortung des Gemeinsinns macht die jeweilige Perspektive einen wichtigen Unterschied, der den Gemeinsinn entweder als ein dysfunktionales Element im Umgang mit Komplexität oder als konstitutives Moment einer normativen Ordnung erscheinen lässt. Wir nehmen an, dass insbesondere die Theorie der medialen Moderne einen produktiven Ansatzpunkt für die Auseinandersetzung mit dem Gemeinsinn im Sport bietet.

In systemtheoretischen Arbeiten zum modernen Sport (z. B. Schimank 1988; Stichweh 1995; Bette 1999; Cachay und Thiel 2000; Körner 2008) wird der moderne Sport *funktional* beschrieben. Infrage steht dann, welchen Beitrag der moderne Sport für die Reproduktion der modernen Gesellschaft leistet und wie dieser Ausdifferenzierungsmechanismus funktioniert. Der Olympische Sport gilt in dieser

Perspektive als ein Subsystem des modernen Sports, das im Sinne eines „allgemeinen Sports“ (Bette 1989: 239) sowohl als Bezugspunkt eines Prozesses der Binnendifferenzierung als auch der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung des Sportsystems fungiert. Im Hinblick auf Letzteres hat Stichweh (1995) argumentiert, dass der moderne („allgemeine“) Sport einen eigenen Operationstyp herausgebildet hat, der darin besteht, körperliche Leistungsfähigkeit zu kommunizieren. Die Zugehörigkeit des Sports zur modernen Gesellschaft zeigt sich darüber hinaus in der Fähigkeit, die Kommunikation körperlicher Leistungen entlang eines eigenen Codes beobachten zu können. Der Beobachter des Sports erwartet, dass ein Sieg (Schimank 1988) bzw. eine überlegene Leistung (Stichweh 1990) produziert wird und gleichzeitig eine unterlegene Leistung bzw. eine Niederlage vermieden wird.

Im Hinblick auf die Fähigkeit zur Selbstbeobachtung (des Sports durch den Sport) hat Werron (2010: 14) vorgeschlagen, den Begriff des Publikums vom Rand ins Zentrum der Theorie des modernen Sports zu rücken. Das Publikum fungiere als eine Art öffentliches Gedächtnis, das einen globalen (und nicht bloß regionalen) Vergleichshorizont für die kommunizierten Leistungen konstituiert. Vor allem die Bindung des Sportpublikums an Presse und Telegraphie ermöglicht es, sportliche Leistungen nicht nur innerhalb eines Wettkampfes, sondern auch im Vorher und Nachher miteinander zu vergleichen. Das Publikum hat dabei eine aktive Funktion, indem es „definiert, wer zu den Konkurrenten zählt, definiert, was als Leistung gelten kann, definiert, worin Preis und Qualität der Leistung bestehen, und definiert, worauf Kriterien und Knappheit der Gunst des Publikums beruhen“ (Werron 2011: 244). Die theoretische Konsequenz dieser (hier nur angedeuteten) Aufwertung des Publikums besteht darin, den Sport als eine triadische Konstellation zu begreifen, dessen Struktur sich nur über das Verhältnis von *Ego* (Wettkampfgegner A), *Alter* (Wettkampfgegner B) und *Tertius* (Publikum) verstehen lässt.

Diese methodologische Funktion des Dritten spielt auch für eine Theorie des modernen Sports eine entscheidende Rolle, die den modernen Sport nicht als eine funktionale, sondern als eine *normative* Ordnung konzeptionalisiert. Die Theorie des medialen Sports geht von der Prämisse aus, dass sich moderne sportliche Praktiken in einem personalen Medium vollziehen, in dem die Wettkampfgegner prinzipiell als Personen gleicher Rechte gelten (Böckelmann et al. 2013). Athlet*innen verfügen nicht nur über nationalstaatlich verfasste Bürgerrechte, sondern auch über universelle Menschenrechte, ohne die es einen modernen sportlichen Wettkampf gar nicht geben kann. Die Institution der Menschenrechte stiftet einen rechtlich-normativen Bewertungsmaßstab, mit dem sich die Güte einer Wettkampfordnung z. B. im Hinblick auf die Möglichkeit zur freien Meinungsäußerung bewerten lässt. Der Olympische Sport nimmt auf die Institution der Menschenrechte in seiner Verfassung, der Olympischen Charta, ganz explizit Bezug. Dort heißt es im vierten Grundprinzip des Olympismus:

„The practice of sport is a human right. Every individual must have the possibility of practicing sport, without discrimination of any kind and in the Olympic spirit, which requires mutual understanding with a spirit of friendship, solidarity and fair play.“ (IOC 2020: 11)

Dass die Ausübung von Sport ein Menschenrecht ist, hat in den Menschenrechtsdeklarationen der UNO zwar kein unmittelbares Korrelat, aber man kann den Olympischen Sport als ein „Organ der Menschenrechtsbewegung“ (Schürmann 2011: 63) begreifen. Ein Organ der Menschenrechtsbewegung zu sein, bedeutet, nicht bloß selbstverständlich im Einklang mit den Menschenrechten zu agieren, sondern das Grundprinzip der Menschenrechte auf eine spielerische Art und Weise zu inszenieren. Diese spielerische Inszenierung betrifft neben der Bindung sportlicher Wettkämpfe an Regeln, die für alle gelten, damit auch eine ethische Dimension. Diese ethische Dimension ist die öffentliche Haltung des Fair Play, deren Bedeutung über Regelkonformität hinausgeht. Das gesellschaftliche Grundprinzip, das in der Haltung des Fair Play zum Ausdruck kommt, ist das bürgerliche Prinzip der Leistungsgerechtigkeit (Schürmann 2017). Eine überlegene (oder unterlegene) Leistung ist demnach erst dann als eine sittlich-gute Leistung zu beurteilen, wenn diese auf eine gerechte Art und Weise zustande gekommen ist.

Das Prinzip der Gerechtigkeit wird nicht erst in der modernen Gesellschaft entdeckt, sondern spielt bereits in der antiken Philosophie eine entscheidende Rolle. In Platons *Politeia* wird Gerechtigkeit beispielsweise als oberste Tugend des politischen Lebens begründet (Zehnpfennig 2011: 105). Was sich im Übergang zur modernen Gesellschaft verändert, ist die öffentliche Bedeutung von Gerechtigkeit. Während in vormodernen Gesellschaftsformationen ein (göttlicher) Zustand der Gerechtigkeit angenommen wurde, der durch menschliches Handeln aus der Balance geraten und anschließend wiederhergestellt werden konnte, ist die moderne Form der Gerechtigkeit immer eine Gerechtigkeit im Werden (Menke 2012: 23). Die Ausstattung mit gleichen Rechten soll es den Mitgliedern der modernen bürgerlichen Gesellschaft ermöglichen, jeden nach seiner erbrachten Leistung zu beurteilen. Im Werden ist die Gerechtigkeit zum einen deshalb, weil es offen ist, über welche (Leistungs-)Rechte jemand verfügen muss. Zum anderen ist es offen, welche materiellen Ressourcen zu verteilen sind, um jemanden in die Lage zu versetzen, tatsächlich seine Leistung erbringen zu können.

2.1 Das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit im Olympischen Sport

Für den modernen Olympischen Sport, der 1894 in Paris institutionalisiert wird, ist die Bezugnahme auf das bürgerliche Prinzip der Gerechtigkeit wesentlich. Wesent-

lich ist diese Bezugnahme, wenn man begründen will, dass der Olympische Sport (und z. B. nicht das Deutsche Turnen oder die Schwedische Gymnastik) diejenige Bewegungskultur ist, die ein Spiegel der bürgerlichen Gesellschaft ist (Schürmann 2006: 374 ff.). Die bürgerliche Gesellschaft, die bereits von Aristoteles unter dem Begriff der *koinonía politike* theoretisiert worden ist, gewinnt im Kontext der revolutionären Politik der Menschenrechte im 18. Jahrhundert eine neue Bedeutung. Diese Bedeutung verweist auf einen zentralen Widerspruch: Die revolutionäre Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte macht den Einzelnen zugleich zu einem Mitglied des Staates (i. S. eines *citoyen*) und zu einem Mitglied der kapitalistischen Gesellschaft (i.S. eines *bourgeois*). Als Mitglied des bürgerlichen Staates ist der *citoyen* allgemeinen Gesetzen verpflichtet, die auf die Realisierung des sittlich Guten zielen. Die kapitalistische Gesellschaft hingegen ist die Sphäre, die das Besondere goutiert – mit allen negativen Konsequenzen v. a. der sozialen Ungleichheit (Riedel 1974: 472).

Dieser Widerspruch, den Hegel als den Widerspruch zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen analysiert hat, betrifft den Olympischen Sport von Beginn an, wie man bereits am Wirken seiner Gründungsfigur erkennen kann. Coubertin hatte den Anspruch, den Olympischen Sport nach dem Vorbild der englischen *athletics* als einen Wettkampfsport aufzubauen, mit dem sich die Krisenmomente der kapitalistischen Gesellschaft bekämpfen und überwinden lassen (Alkemeyer 2012: 250). Im Unterschied zur ökonomischen Konkurrenzsituation sei der sportliche Wettkampf (v. a. im Rahmen der Olympischen Spiele) auf Grund seiner Wertebindung dazu geeignet, eine Form der Vergemeinschaftung zu etablieren, die an die Idee der Brüderlichkeit i. S. der wechselseitigen Achtung anknüpft (Schürmann 2020: 150). Sich *im Wettkampf* als gleichwertige Gegner zu achten, heißt in der Sprache des Olympismus, eine faire Haltung auszubilden.

Die Annahme, die es im Folgenden weiter zu begründen gilt, lautet: Fairness ist der sportspezifische Ausdruck für das bürgerliche Grundprinzip der (Leistungs-) Gerechtigkeit, das im Übergang zur Moderne einen radikalen Bedeutungswandel erfahren hat. Dieser Bedeutungswandel manifestiert sich auch im Begriff der Fairness, der im Bedeutungsraum des modernen Sports einen gänzlich anderen Sinn hat. Diese Annahme enthält zwei Aspekte: Zum einen (1) ist gesagt, dass sich der Begriff der Fairness nicht nur kontinuierlich in seiner Bedeutung gewandelt hat, sondern es einen grundlegenden Wandel gegeben hat. Zum anderen (2) wird der Bedeutungswandel an eine Idee des Politischen zurückgebunden, die den Sport in einem Sinnzusammenhang zu politischen und z. B. nicht zu industriell-technischen Errungenschaften betrachtet.

- (1) Wer einen kontinuierlichen Wandel von Fairness unterstellt, der versucht in der Regel (aus einer geschichtswissenschaftlichen Perspektive) herauszuarbeiten, wie sich Fairness aus dem mittelalterlichen Ideal der Ritterlichkeit heraus-

gebildet hat. Ein zentrales Argument besteht in dem Nachweis des besonderen Verhältnisses zwischen Adel und Bürgertum, das in England zentral durch das Prinzip der Primogenitur bestimmt war, in dessen Konsequenz eine relative Offenheit des Adels zu beobachten war. Primogenitur meint, dass nur die ältesten Söhne in die Adelsnachfolge eintreten (Eisenberg 1999: 23). Die Brüder sahen sich damit gezwungen, bürgerliche Berufe anzutreten, womit die Grundlage für einen „gleitende[n] Übergang zwischen Adel und Bürgertum“ in England gegeben war (von Krockow 1972: 27). Indem sich Adelige ebenso wie Bürger im 18. Jahrhundert als Unternehmer betätigten und insbesondere Einfluss auf die infrastrukturellen Bedingungen der Landwirtschaft nahmen, hatten sie einen wichtigen Anteil an der aufkommenden Industrialisierung (Eisenberg 1999: 24). Neben der Öffnung adliger Zweitgeborener für bürgerliche Berufe hatten zudem auch verdiente Bürger die Möglichkeit, in den Adelsstand erhoben zu werden. In diesem Kontext der Beziehung zweier Statusgruppen entwickelt sich, angetrieben durch die Institution der *public schools*, eine Vorstellung von *sportsmanship*, die nicht „victory at any cost“ beinhaltet, sondern ein Moment der Distanznahme – der „disinterestedness“ – bewahrte (Eisenberg 1999: 62 f.). Gegenüber dieser Perspektive gehen wir davon aus, dass sich das Fair-Play-Prinzip der *athletics* nur aus einem Bruch mit den Tugenden der Ritterlichkeit heraus begreifen lässt (Guttmann 1987: 13; Jost 1970: 16 f.). In sporthistorischen Untersuchungen werden englische Quellen sowohl aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (Jost 1970: 26) als auch erst aus dem frühen 19. Jahrhundert (Guttmann 1987: 13) als Ursprung des modernen Fairnessbegriffs identifiziert. Im Unterschied zum mittelalterlich-ritterlich Ethos, das prototypisch in einem Duell um Ehre aufs Spiel gesetzt wurde, wird Fairness mit einem sportlichen Wettkampf verknüpft. Der zentrale Unterschied zwischen einem Duell um Ehre und einem sportlichen Wettkampf besteht zum einen darin, dass der Ausgang des Duells nichts an dem sozialen Status der Duellanten ändern konnte. Mit einem sportlichen Wettkampf ist hingegen der Anspruch verknüpft, seinen sozialen Status verändern zu können, indem zwei Parteien mit denselben Startchancen ausgestattet werden (was im Duell keineswegs der Fall war). Zum anderen ist Ehre – im Gegensatz zu Fairness – einer kleinen sozialen Gruppe vorbehalten, wohingegen Fairness potentiell Alle verpflichten kann, auch wenn die Öffnung sportlicher Wettkämpfe für Frauen oder andere Geschlechter erst (noch) erkämpft werden muss (vgl. Arenz 2021).

- (2) Wenn man die Anfänge des modernen Sports im England des 18. und 19. Jahrhundert verortet, besteht eine naheliegende theoretische Option darin, auf die industrielle Revolution bzw. den Prozess der Industrialisierung als Erklärungsgrund zu referieren (exemplarisch von Krockow 1972; Eichberg 1978). Diese Fokussierung hat zur Konsequenz, den modernen Sport primär in seinem

Verhältnis zur Arbeit zu begreifen, um z. B. für oder gegen die These zu argumentieren, der Sport biete einen Ausgleich für die entkörperlichten Produktionsvorgänge. Es ist dabei keineswegs so, dass die Gleichheits- bzw. Gerechtigkeitsforderung im Hinblick auf den Sport keine Beachtung findet:

„Wo – aus welchen Gründen auch immer – jemand von der Chance des Leistungsvergleichs grundsätzlich ausgeschlossen wird, da ruiniert solcher Ausschluss die Idee der Höchstleistung; niemals lässt sich mit Sicherheit sagen, ob der Ausgeschlossene nicht eine noch höhere Leistung hätte vollbringen können.“ (von Krockow 1972: 17)

Ganz im Gegenteil wird der Ausdifferenzierung von Regelsystemen (i. S. gleicher Regeln für Alle) eine große Relevanz beigemessen, um dann jedoch zu betonen, wie die Forderung der Gleichheit der „Aristokratie der Leistung“ (von Krockow 1967: 91) von außen regulierend entgegentritt. Eine ‚politische‘ Perspektive auf den modernen Sport kennt die Idee der Leistungsgerechtigkeit (*Fair Play*) nur als etwas, das es in der Wirklichkeit der Leistungsvollzüge, die sie konstituiert, gibt. Es gibt – in kategorialer Hinsicht – keinen Gegensatz zwischen der Norm der Leistungsgerechtigkeit und der Realität eines ungleichen Sports, sondern allein den Gegensatz zwischen einer guten und einer schlechten Realisierung leistungsgerechter Wettkämpfe.

Wenn man Fairness als eine spezifische Ausdrucksform von Gerechtigkeit versteht, hat man ein Verständnis von Gerechtigkeit im Gebrauch, das sehr eng an die revolutionäre Trias der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gebunden ist. Dabei wird in Diskursen, welche die revolutionäre Politik der Menschenrechte behandeln, Gerechtigkeit gelegentlich mit Gleichheit identifiziert (Menke 2004). Dass es in der bürgerlichen Gesellschaft gerecht zugehen soll, beantwortet die Politik der Menschenrechte in erster Linie mit der Deklaration der gleichen Rechte. Gerecht ist eine Politik, die allen die gleichen Freiheitsrechte zuspricht. Diese Gleichsetzung von Gerechtigkeit und Gleichheit findet sich auch in der Begriffsgeschichte der Fairness wieder. Hier sind es nicht die gleichen Rechte, die betont werden, sondern die gleichen Chancen, die die Wettkampfgegner haben sollen, um einen Wettkampf siegreich gestalten zu können. Jüngst haben Reinold und Kalthoff (2021: 199), unter Bezugnahme auf den angloamerikanischen Fairness-Diskurs dargestellt, warum die Bestimmung von Fairness über den Begriff der Chancengleichheit „Sinn macht“. Das zentrale Argument der Autoren lautet, dass der Begriff der Chancengleichheit die moralischen Implikationen des Sports zur Darstellung bringe, die sich zum einen (i. S. Coubertins) auf die wechselseitige Achtung der Gegner und zum anderen auf die Gleichheit der Startchancen sowie die Gleichheit der Herausforderungen (gleiche Hindernisse wie Hürden etc.) beziehe.

Damit bestätigen Reinold und Kalthoff einen Diskussionsstrang in der Sportwissenschaft, der sich seit den 1960er Jahren herausgebildet hat und Fairness aus einer ethischen Perspektive in einer Kombination aus sportbezogenen und feldübergreifenden Argumenten zu begründen versucht. Sportbezogene Argumente richten sich an strukturellen Besonderheiten des Sports aus und prägen Vorschläge für faires Handeln vor und während sportlicher Wettkämpfe (v. a. Chancengleichheit, Regeltreue). Feldübergreifende Begründungen argumentieren anstands-ethisch und richten den Blick auf Handlungsweisen, die allgemeinen Grundregeln bürgerlicher Gesellschaften verpflichtet sind (z. B. Rücksicht, Respekt, personale Unversehrtheit abseits sportlicher Kontaktregeln). Fairness ist dann wahlweise ein moralischer Wert, der formale und informelle Elemente gerechten Sporttreibens vereint (Lenk 1995), der konstituierende praktische Sinn, der das sportliche Spiel sicherstellt (Gerhardt 1995) oder ein Mittel, um den insbesondere prozessorientierten Nutzen des Sports, der durch unfaires Verhalten beeinträchtigt wird, wahrscheinlich zu machen (Pawlenka, 2002). Gaum (2014) ergänzt die sozialetischen Auseinandersetzungen mit dem Fairnessbegriff um eine sportbezogene argumentierende ästhetische Perspektive. Die ästhetische Dimension von Fairness betont die ästhetischen Erfahrungspotentiale, die Athlet*innen im Verlauf sportlicher Wettkämpfe widerfahren können. Die Qualität sportlicher Wettkampfhandlungen liegt dabei in der Möglichkeit verortet, „ein unter erschwerten Bedingungen ausgeübtes körperliches Tun als reines Geschehen erfahrbar zu machen“ (Seel 1995: 113). Eben die erschwerten Bedingungen, die den Wettkampfsport auszeichnen (v. a. Handlungs- und Ergebnisunsicherheit, Gegnerbeteiligung, Randgebiete körperlicher Leistungsfähigkeit), bilden die Bedingung, dass sportliche Wettkampfprozesse und das damit verbundene spezifische „Bewegungsglück“ (Hübenthal 1998: 234) möglich werden. Dieser Mehrwert kann dabei immer nur dann erreicht werden, wenn fair gespielt wird, d. h. institutionelle und personale Bedingungen geschaffen werden, ein optimales agonales Kräfteressen zu initiieren und am Laufen zu halten (z. B. Gewichtsklassen, Ligasysteme, Siegeswillen). Leistungsgerechtigkeit ist dabei die Bedingung der Möglichkeit, um auf einer subjektiven Ebene die Freiheit der Bewegungsvollzüge am eigenen Leib spüren zu können.

2.2 Das subjektive Recht auf olympischen Sport

„Die Offenheit des sportlichen Wettkampfs ist Gleichheit-der-Rechte im Sport – sie verspricht, dass die eigene sportliche Leistung über Sieg und Niederlage entscheidet und dass deshalb die Bessere gewinnt. Dies ist die spielerische Inszenierung des Versprechens auf gerechte selbstbedingte soziale Mobilität im Feld des Olympischen Sports.“ (Schürmann 2020: 176)

Wenn wir den Olympischen Sport über das Grundprinzip der Leistungsgerechtigkeit bestimmen, grenzen wir uns nicht nur von einer industrie- und technikorientierten Lesart des „*Citius, altius, fortius*“ ab, sondern greifen innerhalb dieser Abgrenzung einen Ansatz auf, der Leistungsgerechtigkeit nicht im Bereich der individuellen Moral verortet. Im Rahmen einer Philosophie des Geistes erscheint Leistungsgerechtigkeit als dasjenige politische Medium, in dem sportsspezifische Formen wie Wettkampfhandlungen ihre Gestalt gewinnen (Schürmann 2017). Gerecht ist eine Wettkampfhandlung, wenn durch und durch offen ist, welche Wettkampfhandlungen einer Partei zum Erfolg führen. Diese Offenheit ist nicht in erster Linie eine Frage der empirisch vorfindbaren personellen und technischen Ressourcen, sondern eine Frage des gesellschaftlichen Status. Dass es innerhalb einer Gesellschaft eine leistungsorientierte soziale Mobilität geben soll, ist durch die politische Anerkennung subjektiver Rechte gewährleistet. Ein subjektives Recht auf die Teilnahme am Olympischen Sport gibt es im engeren Sinne nicht. Was allerdings menschenrechtlich geschützt ist, ist ein Recht auf Bildung. Und Bildung hat, wie im Kontext einer bestimmten sportpädagogischen Tradition argumentiert wird, nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine körperliche Dimension (Schürmann 2020: 77 ff.). Diese körperliche Dimension der Bildung wird wiederum im Olympischen Sport angesprochen, wie sich sowohl am Wirken Coubertins als auch an dem verfassten Anliegen zeigt, eine „*philosophy of life*“ (OC, Principle No. 1) zu bilden. In diesem Sinne kann man die Existenz des Olympischen Sports mit Bezug auf ein subjektives Recht auf körperliche Bildung legitimieren (vgl. Schürmann 2006: 372).

Subjektive Rechte sind auf der einen Seite eine unverzichtbare Errungenschaft der politischen Moderne, deren Erklärung sich gegen die feudalen Abhängigkeitsverhältnisse traditionaler Gesellschaften richtet. Subjektive Rechte verleihen dem Einzelnen die Macht, sich aus solchen unangemessenen Verhältnissen zu befreien. Zugleich kann die revolutionäre Erklärung gleicher Rechte auch als „Rätsel“ (Marx) interpretiert werden, da vor allem das Eigentum und damit die soziale Ungleichheit geschützt wird. Man kann auch sagen, subjektive Rechte ermächtigen die privaten Interessen, ohne diese privaten Interessen verpflichtend an eine allgemeine Idee des Guten zu koppeln (Menke 2015).

Für die olympischen Athlet*innen spielt die Erklärung von Rechten eine zunehmend wichtigere Rolle für die eigene Selbstermächtigung. Ein zentrales Beispiel ist die *Athletes' Rights and Responsibilities Declaration* (Athlete365 2018). Mit Referenz auf die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* und andere Menschenrechtsstandards ist das Anliegen dieser Deklaration, das Handeln der Olympischen Bewegung (an) zu führen. Diese Athlet*innen-Deklaration wurde im Oktober 2018 während der Jugend-Olympiade in Buenos Aires auf einer IOC-Session anerkannt und kann als eine Antwort auf die *Anti-Doping-Carter of Athletes Rights* der WADA (2018) angesehen werden (Chappelet 2020: 801). Ausgangspunkt dieser Deklaration ist die

Annahme, dass Athlet*innen und ihre Interessen (und nicht bloß die Interessen des IOC und anderer Organisationen) ein wesentlicher Bestandteil der Olympischen Bewegung sind. Diese Interessen werden in der Form von Rechten ausgedrückt, denen tautologisch entsprechende Verpflichtungen zugeordnet werden. Den Athlet*innen kommen die gleichen Rechte zu, weil sie als Personen gelten und nicht als Inhaber eines bestimmten sozialen Leistungsstatus (wie z. B. dem Status als Leistungs- oder Breitensportler*in), der die Verteilung unterschiedlicher Ansprüche rechtfertigen würde.

Chappelet (2020) deutet die Athlet*innen-Deklaration als einen Ausdruck zunehmender Einflussmöglichkeiten von Athlet*innen im Hinblick auf die Gestaltung der Olympischen Bewegung, die man insbesondere seit den 2010ern beobachten kann. Dass Athlet*innen das Recht haben, die Entwicklung der Olympischen Bewegung mitbestimmen zu können, hat seine Anfänge in den Gründungen von Athlet*innen-Kommissionen in den 1980ern sowohl auf internationaler (IOC) als auch nationaler Ebene (NOKs). Diese Versuche, die Macht zu urteilen und zu regieren gerechter zu verteilen, sind im Sinne ihres politischen Bedeutungsgehaltes mindestens ambivalent. So lässt auch die Athlet*innen-Deklaration die umstrittene Regel 50 der Olympischen Charta unangetastet, die „jede politische, religiöse oder rassistische Propaganda an den olympischen Stätten, Austragungsorten oder in anderen olympischen Bereichen“ untersagt. Ambivalent ist dieses Nicht-Antasten deshalb, weil diese Regel von den Organisatoren der Olympischen Spiele dafür genutzt wird, jede Form der politischen Meinungsäußerung im Kontext olympischer Wettkämpfe zu untersagen und so die Rolle der Athlet*innen (i. S. eines *bourgeois*) von der Rolle der politischen Bürger*innen (i. S. eines *citoyen*) abzutrennen. Zudem kann man feststellen, dass immer mehr Athlet*innen die Regel 50 als ein Instrument ansehen, das ihre Meinungsfreiheit in unangemessener Weise beschneidet (Chappelet 2020: 798).

Im Hinblick auf die Beantwortung der Frage, welche Bedeutung Leistungsgerechtigkeit im Olympischen Sport hat, nimmt die Figur der Rechte eine wichtige Rolle ein. Das (im Singular) subjektive Recht auf körperliche Bildung bringt eine Idee von Gerechtigkeit zum Ausdruck, die den Zugang zum Olympischen Sport für alle konstituiert. Allen Personen kommt in der Moderne das Recht zu, auch die körperliche Dimension der Bildung zu vollziehen und den emanzipativen Sinn körperlicher Prozesse begreifbar zu machen. In der Gegenwart des Olympischen Sports wird dieses Recht auf körperliche Bildung im Kontext der Sorge um einen ‚sauberen Sport‘ operationalisiert. Körperliche Bildung bedeutet, einen gesunden Körper zu bilden, weshalb alle selbstverständlich einen dopingfreien Sport wollen. Erst in einem dopingfreien Sport ist es möglich, dass die Medaillen unter den Höchstleistenden gerecht verteilt werden. So selbstverständlich diese Annahme ist, so selbstverständlich haben die Sorgen des wettkampforientierten Breitensports, der ebenso ein Element des Olympischen Sports ist, keinen erkennbaren Einfluss

auf die Deklaration der Athlet*innenrechte. Man könnte damit die Frage stellen, ob der Gemeinsinn im Olympischen Sport der Gemeinsinn einer kleinen Elite ist. Desavouiert die quasi-rechtliche Ermächtigung von Athlet*innen damit tatsächlich den Gemeinsinn?

3 Moderner Gemeinsinn

Die *Athletes' Rights and Responsibilities Declaration* hat eine moderne Struktur: Auf der einen Seite werden die Rechte der olympischen Athlet*innen formuliert, denen auf der anderen Seite bestimmte Verpflichtungen tautologisch zugeordnet werden. Typisch an dieser Struktur ist, dass den (individuellen) Rechten ein Primat zukommt und die (allgemeinen) Verpflichtungen einen nachgeordneten Status haben, der quasi aus den Rechten abgeleitet ist. Folgt man den Diskussionen um die Form subjektiver Rechte und ihrem Verhältnis zu Pflichten (Kervégan 2018), dann hat diese Rechterklärung eine subjektivierende Funktion: Die *Athletes' Rights and Responsibilities Declaration* bringt einen olympischen Athleten hervor, der seinem eigenen Willen folgt und sich nur dann von allgemeinen Handlungsgesetzen verpflichtet lässt, wenn diese seinem eigenen Willen entsprechen.

Im Unterschied zu traditionellen Gesellschaften kann man nicht davon ausgehen, dass der Rechtedeklaration ein gemeinsam geteiltes, quasi-natürliches Verständnis von Leistungsgerechtigkeit zugrunde liegt, aus dem sich bestimmte Verpflichtungen der Athlet*innen ableiten ließen. Zugleich aber sind die Rechte und Pflichten auf eine sittliche Grundlage bezogen: den sauberen („clean“) Sport. Sowohl die Identifizierung eines guten mit einem sauberen Sport, als auch der Wille der Athlet*innen, an einem solchen sauberen Sport partizipieren zu wollen, wird von der Deklaration als etwas Gegebenes vorausgesetzt. Es scheint zur Natur des Athleten zu gehören, sich in der Wahl seiner sportlichen Handlungsziele und -ressourcen „sauber“ zu verhalten. Der saubere Athlet erscheint als diejenige Subjektförm, die im Zentrum des Olympischen Sports steht. Die Form des „clean athlete“ ist bürgerlich, aber nicht insofern, als dass hier der Egoismus (des *bourgeois*) in Geltung gesetzt wird. Entscheidend ist, dass hinter der Teilnahme am Olympischen Sport die freie Entscheidung der Athlet*innen steht, Olympischen Sport zu treiben. Worauf es nicht wesentlich ankommt, sind die Handlungsgründe für diese Entscheidung (vgl. zum Subjekt des Eigenwillens Menke 2015: 197 ff.).

Wenn diese kurze Analyse stimmt, wenn also die Idee eines sauberen Sports das olympische Verständnis von Leistungsgerechtigkeit bestimmt und es zugleich nicht entscheidend ist, warum der Einzelne Olympischen Sport treibt, braucht es „die Kraft des Gemeinsinns“, um sich „als Teil eines großen Netzwerkes zu begrei-

fen und sich darauf auszurichten“ (Schnabel 2022: 10). Diese Kraft des Gemeinsinns sei in der westlichen Moderne zugunsten der persönlichen (Wahl-)Freiheit vernachlässigt worden; worauf es ankommt, ist „sein Glück“ zu suchen, „unabhängig vom sozialen Umfeld“ (Schnabel 2022: 10). Die zahlreichen Krisen des Olympischen Sports (Doping, Korruption, sexualisierte und psychische Gewalt etc.) scheinen nur zu klar zu zeigen, dass diese Suche nach dem eigenen Glück scheitern muss, wenn man diese Suche nicht gemeinsam gestaltet. Was aber könnte es bedeuten, das olympische Streben nach Höchstleistung als Teil eines (sauberen) Netzwerkes zu inszenieren? Ist die Verpflichtung, als ein sauberer Athlet zu agieren, ein Schritt zu mehr Gemeinsinn im Olympischen Sport? Um diese Fragen diskutieren zu können, bedarf es zunächst einer näheren Bestimmung des Gemeinsinnbegriffs.

3.1 Gemeinsinn im Kontext liberaler Gesellschaften

Die Geschichte des Gemeinsinns führt auf zwei unterschiedliche Bedeutungsräume zurück, in denen sich der Begriff entwickelt hat (Borsche 2020): (1) Ein (im Ursprung) naturphilosophischer Bedeutungsstrang folgt der griechischen Wortgeschichte. Gemeinsinn (als *koinê aisthesis*) bezeichnet in der Wahrnehmungslehre bei Aristoteles eine meist körperliche Funktion, die das den verschiedenen Einzelsinnen des Menschen Gemeinsame beschreibt (z. B. Bewegung, Ruhe, Gestalt, Größe, Zahl, Einheit). Im Laufe der Zeit entwickelt sich die Bedeutung des sinnhaften Gemeinsamen der Menschen dann semantisch etwas in die Breite. Gemeinsinn steht dann (auch) für das Für-Wahrnehmen, für die natürlich-sinnliche Verbindung von Menschen als Sinnenwesen, für das gemeinsame vorreflexive Tun und Erkennen, was Menschen gemeinsam ist. (2) Ein praktischer philosophischer Bedeutungsstrang formiert sich ab der stoischen römischen Wortgeschichte und integriert den Begriff in eine umfassende Lehre von der menschlichen Natur. Gemeinsinn (als *sensus communis*) steht hier nicht vornehmlich für eine Verbindung verschiedener Sinnesindrücke, sondern für eine (v. a. moralische, politische) Verbindung von Menschen (z. B. in Gesellschaft und Staat), die durch eine Basis einer gemeinsam geteilten Grundlage zusammengehalten wird. Diese gemeinsam geteilte Grundlage ist eine in der menschlichen Natur angelegte theoretische und praktische kulturelle Tugend, die es qua Bildung und Erziehung über die Natur hinaus zu entwickeln gilt. Gemeinsinn in diesem Sinne sagt damit etwas über Normen, darüber, was gut und recht im Handeln ist, ist also das, worüber Menschen sich praktisch mit anderen Menschen verbunden fühlen können (z. B. allgemeine Weisheiten, Rechte, Pflichten, Regeln, Vereinbarungen, die ein friedliches Zusammenleben bedingen).

Die gegenwärtige Wiederbelebung des Gemeinsinn-Begriffs schließt implizit an den zweiten Bedeutungsstrang an. Dieser Anschluss kann nicht bruchlos erfolgen,

da die antike Gemeinsinn-Philosophie an die idealisierte Vorstellung einer „absoluten Sittlichkeit“, d. h. „der Einheit des Bürgers mit dem Staatsbürger (im modernen Sinn: mit dem *citoyen*)“ gebunden war (Arndt 2015: 77). Die liberale Moderne hingegen beschreibt sich durch einen Gewinn an individueller Freiheit, indem der Bürger die bereits angesprochene Doppelrolle von *citoyen* und *bourgeois* spielt. Die liberale Fokussierung auf die „Gleichfreiheit“ (Étienne Balibar) hat zur Konsequenz, dass die Verbundenheit der Bürger fraglich wird. In der französischen Revolution von 1789 wurde *fraternité* von den Jakobinern zum Symbol eines politischen Programms, das auf die Abschaffung bestehender politischer Rangunterschiede zielte, weshalb *fraternité* mit der Gründung der Republik identifiziert wurde. Mit der Übersetzung von *fraternité* in den Begriff der Brüderlichkeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts verschwand allmählich der Aspekt der Institutionalisierung und Brüderlichkeit wurde zum „reine[n] Gesinnungsbegriff“ (Schieder 1972: 581), der sich von verschiedenen Gruppen (Demokraten, Sozialisten, Konservative, Liberale) gleichermaßen verwenden ließ, um eine bestimmte geistige Verbundenheit zu proklamieren. Im Hinblick auf die Gesinnungsgemeinschaft der Arbeiterbewegung hatte Marx – letztlich vergeblich – versucht, den Begriff der Brüderlichkeit durch den Begriff der Solidarität zu ersetzen, um das Anliegen der klassenspezifischen Emanzipation (statt der Verbrüderung aller Menschen) in den Vordergrund zu rücken. Von Solidarität war dann vor allem im Kontext der Herausbildung des modernen Sozialstaats die Rede, in dem die Schaffung eines sozialen Rechts auf materielle Grundversorgung den zentralen Bedeutungsgehalt von Solidarität markierte.

Während der Begriff der Brüderlichkeit bis in die Gegenwart hinein keinen relevanten Bedeutungswandel mehr erfahren hat (Schieder 1972: 581), ist Solidarität – vergleichbar zu Gemeinsinn – Gegenstand aktueller Debatten, die auf eine Neubestimmung jener Begriffe zielen, „um weiter etwas mit ihnen anfangen zu können“ (Bude 2019: 9; exemplarisch für den Gemeinsinn-Begriff Assmann 2020: 292). Bude stellt die sozialstaatliche Verortung von Solidarität in Frage, indem die Zivilgesellschaft als diejenige entscheidende Sphäre ausgemacht wird, in der „das unvertretbare, zerbrechliche und treue Individuum [aufgerufen wird], das Schutz sucht, die Welt reparieren will und auf Resonanz angewiesen ist“ (Bude 2019: 141). Innerhalb der Zivilgesellschaft könne man „vieltimmige Versuche“ (Bude 2019: 141) der Solidarisierung beobachten, die z. B. auf dem geteilten Schmerz nachbarschaftlicher Beziehungen oder der gelebten Nähe in Vereinen basieren. Der entscheidende Kern der Solidarität liege jedoch in der Verbundenheit mit dem Fremden, mit den vielen (ganz) Anderen, was nach einer Wir-Definition verlange, die die Grenzen eines „Wir des Nordens und eines Wir des Südens“ (Bude 2019: 160) überschreite, um sich zu keinem rassistischen Kampf verleiten zu lassen.

Dieser von Bude eingeforderte Gang aufs Ganze ist auch in jener Neubestimmung des Gemeinsinn-Begriffs wiederzufinden, den Assmann vorschlägt. Ein

gemeinsinniges Verständnis des Ganzen sei zunächst zu lösen von jener völkischen Gemeinschafts(sinn)orientierung, die sich in der NS-Zeit etabliert hat. Dagegen stelle sich mit einem anders verstandenen Gemeinsinn die Frage, was uns als Menschen miteinander verbindet. Diese Frage ist weder vor dem Hintergrund jener NS-Zeit noch angesichts zunehmender ökonomischer Ungleichheiten, identitätspolitischer Festschreibungen oder rechtspopulistischer Bewegungen einfach zu beantworten. In Assmanns Buch *Die Wiederentdeckung der Nation* wird der Gemeinsinn als etwas gedeutet, das den Einzelnen als Staatsbürger und Mitglied der Europäischen Union anruft, um diesen zur Verteidigung demokratischer Institutionen zu verpflichten (Assmann 2020: 288). Gemeinsinn ist als Suche nach dem, was uns miteinander verbindet und als Herstellung neuer Beziehungen, die Hass und Spaltungen überwinden, eine tägliche demokratische Übung.

„Gemeinsinn ist aber weit mehr als eine schöne Tugend von besonders fürsorglichen und emphatischen Menschen. Der Begriff steht für ein aktives Sozialverhalten und eine politische Kultur, die weitergegeben, gelernt und täglich gelebt werden muss. Eine solche Kultur beruht auf einem Kanon von Menschenpflichten im Sinne gelebter Demokratie im Alltag – als Verhaltensregeln in der Ehe und Familie, aber auch vor der Haustür, auf der Straße, in der Nachbarschaft, den Städten, Gemeinden, Vereinen und natürlich auch in Schulen.“ (Assmann 2020: 294)

Der Gemeinsinn, über den Assmann hier spricht, ist ein Reflexionsbegriff der liberalen Gesellschaft, der das Grundprinzip der Freiheit an der Dimension des Gemeinsamen begrenzt. Während Freiheit im Liberalismus die subjektive Willkür meint, das zu tun, was den Anderen nicht stört, steht Gemeinsinn für den Anspruch, den Anderen einzubeziehen. Für Assmann ist Gemeinsinn keine Frage der Haltung, der man moralphilosophisch auf den Grund gehen kann, sondern eine kulturwissenschaftliche Frage. Diese Kultur des Gemeinsinns ist für Assmann eine politische Kultur, weil der Gemeinsinn nicht natürlich wächst, sondern geschaffen werden muss. Dabei komme es in erster Linie nicht auf die Politik (im Sinne eines staatlich organisierten Regierungsapparates), sondern auf die Menschen an, die Care-Beziehungen eingehen und auf vielfältigen Ebenen an demokratischen Gestaltungsprozessen teilnehmen. Damit richtet sich der Blick auf die Pflichten, die wir als Mitglieder einer sozialen und politischen Ordnung haben. In jedem Menschen sei ein Sinn für eben diese „Menschenpflichten“ angelegt, der in Konflikt bzw. in Spannung zum ebenso im Menschen angelegten Egoismus und Eigensinn stehe (Assmann 2020: 295). Das Problem des Gemeinsinns besteht für Assmann nicht in der spannungsvollen Natur des Menschen, sondern im mangelhaften Umgang der liberalen Gesellschaft mit jener Natur des Menschen. Die liberale Gesellschaft löse die Spannung zwischen dem Eigen- und Gemeinsinn des Menschen einseitig zum Egoismus der Bürger*innen auf, was man z. B. an der Zunahme ökonomischer Ungleichheit,

identitätspolitischer Konflikte und antidemokratischer Offensiven erkennen könne (vgl. Assmann 2020: 291). Die Lösung für das Problem des Gemeinsinns besteht für Assmann daher auf der einen Seite in einer Reflexion jener doppelten Natur des Menschen, die auf der anderen Seite durch Programme zur Förderung des Gemeinsinns (und nicht des Egoismus) im Handeln der Bürger*innen verankert werden muss.

Im Diskurs um den Begriff des Gemeinsinns bemüht sich Assmann um ein Gemeinsinn-Verständnis, das den Gemeinsinn nicht als ein rein normatives Konzept fasst, sondern kultur- und sozialwissenschaftliche Fragen der Realisierung von Gemeinsinn im Hinblick auf die empirisch fassbare Ordnung des Sozialen und Politischen fokussiert. Normativität stellt für Assmann die Grundlage für ein gemeinsinniges Verhalten und eine gemeinsinnige Kultur dar. Der zentrale normative Baustein ist dabei die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) und ihre weiteren Konventionen, die sowohl für die internationale Rechtsordnung als auch die Formulierung nationalstaatlicher Verfassungen die wesentliche Referenz bildet. Da den Menschenrechten jedoch ein strukturelles Problem eingeschrieben ist, das Assmann im Individualismus der Rechte verortet, argumentiert sie für eine Ergänzung der Menschenrechte durch sogenannte Menschenpflichten (Assmann 2018). Im Unterschied zu Menschenrechten gehen Menschenpflichten nicht vom Einzelnen (*individu*), sondern vom Mitmenschen aus. Das Prinzip der Menschenpflichten, das über eine lange, weltgeschichtliche Tradition verfüge, betreffe vor allem den Alltag gesellschaftlicher Ordnungen, in dem Menschen verschiedener Herkunft, Religiosität, sexueller Orientierungen und politischer Haltungen gemeinsam geteilte Regeln einüben müssen. Eine dieser Regeln sei die „Goldene Regel“ („Was du nicht willst, das man dir tu“, das füg auch niemand anderem zu“), die über die verschiedenen Kulturen und Zeitalter hinweg *common sense* gewesen ist und im Zentrum eines Kanons an Menschenpflichten steht. Dieser Kanon, den es auch schon in altägyptischen und mittelalterlichen Gesellschaften gegeben habe, ist 1997 vom *InterAction Council* im Sinne einer *Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten* „reformuliert“ worden, um dann „leider in einer Schublade [der UNO] verschw[un]den und vergessen w[o]rden“ zu sein (Assmann 2020: 294). Die Verknüpfung mit den handlungsleitenden Ressourcen des Gemeinsinns biete die Möglichkeit, die normative Idee der Menschenpflichten zu realisieren, um so die für die liberale Gesellschaft typische Realisierung von Menschenrechten zu ergänzen. Der Gemeinsinn stellt somit zugleich die Voraussetzung als auch das Resultat der normativen Ordnung des Liberalismus dar: Als eine anthropologische Konstante ist der Gemeinsinn dem Menschen mitgegeben, der aber erst durch ein aktives Sozialverhalten und eine politische Kultur eine Ordnung hervorbringt, die an Menschenrechten und Menschenpflichten orientiert ist und so zwischen Eigen- und Gemeinsinn vermittelt.

In einer der wesentlichen Bezugstheorien des Liberalismus hat Rawls (1975) Gerechtigkeit als dasjenige normative Prinzip bestimmt, das mit den bürgerlichen Erklärungen der Menschenrechte realisiert wird.² Gemeinsinn ist also die Voraussetzung einer gerechten Ordnung, die durch ein aktives Sozialverhalten und eine politische Kultur ihrer Mitglieder geprägt ist. Mit Bezug auf den Gemeinsinn vertritt Menke die These, dass die Frage nach den Voraussetzungen der Gerechtigkeit der blinde Fleck liberaler Theorien sei. Während die Funktion des Liberalismus darin bestehe, den „normativen Vorrang“ der Gerechtigkeit zu erklären, sei es der Kommunitarismus, der die Voraussetzungen der Gerechtigkeit untersucht (Menke 2002: 72). Innerhalb einer solchen Perspektive, die die systematische Stelle des Gemeinsinn-Begriffs als eine zentrale Voraussetzung der Gerechtigkeit bestimmt, mache es wiederum einen Unterschied, wie man die Beziehung zwischen Gemeinsinn und Gerechtigkeit denkt. Zunächst könne man die Beziehung „*motivational*“ (Menke 2002: 72) verstehen. In dieser Lesart wird angenommen, „daß man bereits eine, häufig affektive, Einstellung wechselseitiger Verbundenheit und Verpflichtung voraussetzen muß, wenn Versuche einer gerechten Regelung sozialer Verhältnisse Aussicht auf Erfolg, also auf Stabilität und Akzeptanz haben sollen“ (Menke 2002: 72). Wie es funktioniert, diese Einstellung wechselseitiger Verbundenheit zu aktivieren, ist zunächst eine empirisch-sozialpsychologische Frage. Menke argumentiert nun, dass die Motivation des affektiv verstandenen Gemeinsinns ihrerseits nicht unbedingt ist, sondern von einem gemeinsam geteilten Verständnis der Verpflichtungen (der Gerechtigkeit) abhängt. Dies nennt er „den *hermeneutischen* Sinn der Voraussetzungsbeziehung zwischen Gemeinsinn und Gerechtigkeit“ (Menke 2002: 72). Im Rahmen einer hermeneutischen Perspektive bedeutet Gemeinsinn „eine gemeinschaftlich geteilte Weise des Verstehens“ (Menke 2002: 72) der Formulierung der Verpflichtungen der Gerechtigkeit. Erst diese gemeinschaftlich geteilte Weise des Verstehens ermöglicht eine erfolgreiche Realisierung einer gerechten Ordnung sozialer Verhältnisse. Im politischen Feld gibt es eine besondere Beziehung zwischen dem motivationalen und dem hermeneutischen Aspekt des Gemeinsinns: Weil der Gegenstand der Reflexionen gemeinsamer Verständnisse die Personenbestimmung ist (hermeneutischer Aspekt), d. h. die Frage, was eine Entität zu einem anererkennungswürdigen sozialen Akteur macht, sei der gemeinschaftliche Sinn zugleich ein Sinn fürs Gemeinschaftliche: für die Bestimmungen der Person, die wir gemeinsam teilen (motivationaler Aspekt) (Menke 2002: 83). Diese Verständnisse werden in sozialen Bewegungen zum Gegenstand der Kritik, insofern diese als Ergebnis von Reflexionen und damit als prinzipiell transformierbar anerkannt werden. Genau so hatte Kant den *sensus communis* bestimmt: Gemeinsinn bildet

2 Wir benutzen die Begriffe der Gerechtigkeit und der Gleichheit in diesem Text synonym.

sich erst durch Reflexion, und zwar durch die Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen. „Der Gemeinsinn muß“, im Anschluss an Kant, „als ein Reflektieren verstanden werden, das in einer beständigen Überprüfung und Veränderung der vorliegenden gemeinschaftlich geteilten Verständnisse besteht“ (Menke 2002: 82). Dieses gemeinschaftliche Reflektieren wird durch individuelle Klagen über ungerechte Verhältnisse ausgelöst. In diesem Zusammenhang meint die motivationale Dimension des Gemeinsinns dann die „Bereitschaft und Fähigkeit zur Teilnahme an den Prozessen der permanenten Überprüfung und Neubestimmung dessen, was uns gemeinsam ist“ (Menke 2002: 83).

Die Thematisierung des Gemeinsinns ist für Assmann und Menke eine Reflexionsbewegung der liberalen Ordnung, die die Voraussetzung des normativen Gehalts jener Ordnung sozialer Verhältnisse betrifft. Dabei erscheint es unangemessen zu sein, diese Voraussetzung auf eine Haltung bzw. Einstellung wechselseitiger Verbundenheit zu reduzieren. Während Assmann darauf insistiert, dass jene Haltung erst in einer sozialen und politischen Kultur praktisch zum Ausdruck kommt, betont Menke die Geschichtlichkeit einer solchen Kultur des Gemeinsinns. Mit Geschichtlichkeit ist gemeint, dass sich die Bedeutung der normativen Verpflichtungen des Liberalismus wandelt und man deshalb auf die „Verstehensleistungen“ (Menke 2002: 83) der Kulturschaffenden zu blicken hat.

In dieser Perspektivierung wird es, mit Blick auf die Ausführungen Assmanns, zu einer entscheidenden (empirischen) Frage, wie Verstehensleistungen kollektiver Akteure in einer politischen Kultur zum Ausdruck gebracht werden und wie diese Verstehensleistungen ihrerseits als im Wandel zu entschlüsseln sind. Menke ist diesbezüglich weniger an Reformulierungen quasistaatlicher Instanzen wie dem *InterAction Council*, sondern an sozialen (Protest-)Bewegungen wie dem Multikulturalismus oder dem Feminismus interessiert. In diesen Bewegungen zeige sich prototypisch eine „Politik der Anerkennung“, deren Forderungen auf einen Bedeutungswandel im Hinblick auf die Verpflichtungen der Gerechtigkeit schließen lassen. Es würden in diesen Bewegungen scheinbar fraglose Gewissheiten hinterfragt, wie das Verständnis von Personen, ihre Wünsche, Bedürfnisse und Verhältnisse (Menke 2002: 73 f.).

Eine hermeneutische Betrachtung des Gemeinsinns ist notwendig auf die liberale Ordnung unseres Zusammenlebens verwiesen. Für diese liberale Ordnung gehört es nicht zu den Selbstverständlichkeiten, den mit dieser Ordnung verbundenen Verpflichtungen einen zentralen Stellenwert in Selbstreflexionen einzuräumen. Vielmehr liegt der Fokus liberaler Selbstthematisierungen auf den subjektiven Rechten, d. h. den Ansprüchen, die einer Person gegenüber einer anderen Person oder Institution zukommen. Strauss erkennt in der Priorisierung des (subjektiven) Anspruchs gegenüber der (objektiven) Verpflichtung sogar die „Grundoperation des Liberalismus“ (Menke 2015: 23), die das „Subjekt des Eigenwillens“ (Menke 2015:

198) hervorbringt. Mit dem Begriff des Gemeinsinns richtet sich der Fokus auf den gesellschaftlichen „Status“ (Menke 2002: 74) dieses Verständnisses, d. h. auf seinen Status als gemeinsam geteiltes Verständnis einer Person. Protestbewegungen wie *Black Lives Matter*, die die Anerkennung des Wertes schwarzen Lebens fordern, können in dieser begrifflichen Logik als ein Reflexionsprozess aufgefasst werden, der zum einen den Status jenes liberalen Personen-Verständnisses mit seinen exkludierenden Effekten hervortreten lässt. Zum anderen beinhaltet die Bewegung *Black Lives Matter* den Vorschlag eines anderen Personen-Verständnisses, das man im Anschluss an die Analyse von Redeckers als Subjekt des Lebens oder der Lebendigkeit bezeichnen könnte (vgl. von Redecker 2020: 264). Damit werden die von einer politischen Ordnung vorausgesetzten Verständnisse als Resultat von Verstehensleistungen, als „Akte des Reflektierens“ (Menke 2002: 74) statt als natürliche Gegebenheiten sichtbar.

3.2 Gemeinsinn im Olympischen Sport

Mit Bezug auf das hermeneutische Verständnis von Gemeinsinn stellt sich die Frage, inwiefern es im Olympischen Sport solche (revolutionären) Akte des Reflektierens gibt, die sich auf Aspekte von Leistungsgerechtigkeit bzw. – spezifischer formuliert – von Fairness beziehen. In der personalen Dimension betreffen diese Akte zunächst ganz grundsätzlich die Frage, wer überhaupt die möglichen Adressaten einer Teilnahme am Olympischen Sport sind. Bis in die 1980er Jahre, bis zum Kongress 1981 in Baden Baden, war der Olympische Sport ausschließlich eine Angelegenheit für Amateure, die aus ihrem sportlichen Engagement keinen ökonomischen Nutzen ziehen. Auf diesem Kongress wird ein Reflexionsprozess über die Teilnahmebedingungen an Olympischen Spielen eingeleitet, der dann 1991 in einer Überarbeitung der Olympischen Charta endet, der zufolge fortan in allen Sportarten auch professionelle Athlet*innen zugelassen werden. Zuvor hatte sich in den 1980er Jahren bereits ein sukzessiver Öffnungsprozess vollzogen, der es den Internationalen Fachverbänden und Nationalen Olympischen Verbänden ermöglichte, eigene Zulassungsregeln zu formulieren, die dann vom IOC abgesegnet werden mussten (vgl. Johnen 2016: Kap. 4.3).

Die Begrenzung des Adressatenkreises auf Amateure hat viel mit der Vorgeschichte des Olympischen Sports zu tun, d. h. mit den frühneuzeitlichen *sports* und deren Vorstellung eines stark limitierten Leistungsstrebens. Innerhalb der zentralen Trägerschaft der *sports*, dem Adel, galten Training und ein allzu offensichtliches Leistungsstreben als etwas, das sich nicht mit dem Müßiggängertum des Standes vertrug (Eisenberg 1999: 63). Die Prägung des Amateurgedankens durch adelige Muße erfuhr in den 1860er/70er Jahren einen Wandel:

„Amateurism comprised a set of distinctive sporting practices and values, stressing voluntary association, active and ethical participation, and repudiating both professionalism and gambling.“ (Holt 2006: 352)

Der Amateur zeichnete sich nicht mehr primär durch „disinterestedness“ aus, sondern durch den Verzicht auf finanziellen Gewinn (Eisenberg 1999: 64). Das zunehmend von der *middle class* geprägte Amateurideal betonte gerade den Leistungscharakter der *athletics*, was u. a. die Unterscheidung von Training und Wettkampf zur Folge hatte (Schürmann 2006: 371). Die Verdammung der finanziellen Interessen führte dazu, dass man sich verstärkt gegenüber den Profisportlern abzugrenzen suchte. Aus den Amateurbestimmungen der einzelnen Disziplinen kann der Versuch abgelesen werden, sowohl Unterschichten als auch Adlige von den Wettkämpfen auszuschließen (Eisenberg 1999: 64–67). Damit konterkarierten jene Bestrebungen allerdings das für die *athletics* zentrale Prinzip der Konkurrenz. Denn die im modernen Sport zu verzeichnende Tendenz zur Höchstleistung und zur Konkurrenz setzte das Gleichheitsprinzip voraus, worunter von Krockow (1972: 17) sowohl die Gleichheit der Leistungsbedingungen als auch die prinzipielle Zugänglichkeit aller zum Leistungsvergleich versteht.

„Wo – aus welchen Gründen auch immer – jemand von der Chance des Leistungsvergleichs grundsätzlich ausgeschlossen wird, da ruiniert solcher Ausschluss die Idee der Höchstleistung; niemals lässt sich mit Sicherheit sagen, ob der Ausgeschlossene nicht eine höhere Leistung hätte vollbringen können.“ (von Krockow 1972: 17)

Dass sich der Olympische Sport ab den 1980ern für Profisportler öffnete, betrifft – ganz im Sinne dieser Vorgeschichte – in erster Linie den Aspekt des finanziellen Gewinns, der bis in die Gegenwart der Olympischen Spiele von Paris im Jahr 2024 von massiven Ungleichheiten geprägt ist. Das IOC selbst vergütet bestimmte Erfolge von Athlet*innen nach wie vor nicht; was den Teilnehmer*innen an den Olympischen Spielen allerdings seit der Anpassung von Regel Nr. 40 der Olympischen Charta im Juni 2019 gestattet ist, ist die eigene Selbstvermarktung (IOC 2020: 76).

Man kann diesen Transformationsprozess als Ausdruck der Überprüfung und Veränderung des gemeinsam geteilten Verständnisses vom Athlet*innen-Sein deuten, der insbesondere den Wunsch auf Beteiligung am finanziellen Gewinn der Olympischen Spiele reflektiert. Diese Veränderung im Athleten-Status ist eine zentrale Voraussetzung für Fragen der Verteilungsgerechtigkeit, in denen es darum geht, was der eine im Verhältnis zum anderen bekommt (z. B. eben Geld). Wie man an Diskussionen über Bildungsungleichheit feststellen kann, erschöpft sich Gerechtigkeit nicht in der Frage nach der Verteilung von Leistungsgewinnen. Von zunehmender Relevanz sind Probleme der Teilhabe und der wechselseitigen Anerkennung (Bellmann 2019). Bezogen auf den Olympischen Sport geht es zum

einen darum, welches Mindestmaß an körperlicher Bildung es braucht, um an gesellschaftlichen Prozessen teilzuhaben und zum anderen um die Qualität der sportlichen Interaktionen, die sich im Kern an der Anerkennung der Autonomie der Athlet*innen, der Anerkennung ihrer Bedürfnisse sowie ihrer sozial relevanten körperlichen Leistungen festmachen lässt (vgl. zu den Dimensionen von Anerkennungsgerechtigkeit Bellmann 2019: 14). Eine diesbezüglich relevante Reflexionsbewegung ist insbesondere im Hinblick auf die Autonomie der Athlet*innen zu konstatieren, die sich im Begriff des mündigen Athleten konzentriert, der von Karl Adam und Hans Lenk in den 1970ern eingeführt worden ist.

Lenk, selbst erfolgreicher Olympiateilnehmer im Rudersport, ist bei seinen Überlegungen von der Frage geleitet, wie Höchstleistung im Sport möglich ist. Entlang der Grundannahme, dass Leistungen im körperlichen Grenzbereich nicht unter Zwang möglich sind, entwirft er die Denkfigur des *mündigen Athleten*, „der selbst seinen Einsatz, sein Engagement, sein Handeln entscheidet und verantwortet, der bewusst Zielsetzungen, Einsatz und Konsequenzen seiner Tätigkeit durchdenkt, beurteilt und verantwortet“ (Lenk 1979: 489). Ein solches Athlet*in-Sein setzt voraus, dass die Athlet*innen den Sport als einen sozialen Raum erfahren, in dem die Selbstbewertung sportlichen Handelns, Urteilsfähigkeit, Mitbestimmung und eigenständige Entscheidungen eine maßgebliche Rolle einnehmen. Damit diese Praktiken schrittweise entwickelt werden können, ist deshalb ein demokratischer Stil der Trainingsleitung maßgeblich (Lenk 1979).

Mündige Athleten sind Athlet*innen, die in der Lage sind, ihre Trainings- und Wettkampfführung zu reflektieren und zu den Trainings- und Wettkampfstilen von anderen Stellung zu beziehen und diese zu bewerten. Ein gemeinsinniger Sport (im Sinne von Assmann) lebt von diesen mündigen Athlet*innen, deren Existenz er jedoch nicht einfach annehmen kann. Vielmehr bedarf es (schon nach Lenk) einer Erziehung zum mündigen Athleten, die wahrscheinlich eine Erziehung jenseits der Könnenslogik des Olympischen Sports sein muss. Denn das Überprüfen und Neubestimmen dessen, was uns gemeinsam ist, kann nicht in einer Kultur der Effizienz, sondern nur in einer „Kultur der Ineffizienz“ (Reichenbach 2005: 61) gedeihen. Die sportbezogenen Verbindungen zu überprüfen und neu zu bestimmen hat einzubeziehen, dass es verschiedene kulturelle Maßstäbe geben kann, anhand derer man das Dasein als Athlet*in und das Verständnis des Olympischen („sauberen“) Sports bestimmt. Diese Vielfalt der Maßstäbe entzieht sich der binären Logik des „Ich kann etwas überprüfen und Neubestimmen“, die den Überprüfungs- und Neubestimmungsmaßstab als etwas Gegebenes voraussetzt. Stattdessen müsste es darum gehen, auch die Erfahrungsmaßstäbe infrage zu stellen bzw. „umzukehren“ (Gelhard 2018: 139). Auf der theoretischen Ebene heißt das, die Überlegungen zur Erziehung der mündigen Athlet*innen bildungstheoretisch zu rahmen.

Einen Ansatz, diese bildungstheoretische Lücke zu schließen, stellt die Erweiterung zum *mündigen Ästhet* bei Prohl (2004) dar. Prohl ergänzt die sozialetische Perspektive bei Lenk (1979) um eine ästhetische Dimension und fundiert seine Überlegungen dezidiert bildungstheoretisch. Dem Spitzensport liegt, so Prohl, im Zuge einer phänomenologischen Strukturanalyse, nicht nur ein Prinzip moralisch richtigen Handelns zugrunde, sondern auch eine ästhetische Qualität des Handelns. Diese Möglichkeit, individuell erfüllte Gegenwärtmomente zu erleben (z. B. Episoden gelingenden Bewegungskönnens und körperlicher Höchstleistungsvollzüge), wird erreicht durch eine spezifische Verbindung von telischen und autotelischen Elementen. Telische Elemente zielen auf ein absichtsvolles Erreichen eines angestrebten Bewegungszwecks, zuallermeist den Sieg im sportlichen Wettkampf. Autotelische Elemente betonen den Wert des spitzensportlichen Wettkampfvollzugs, der von einer grundsätzlichen Ungewissheit des Verlaufs lebt und auf erfüllte Augenblicke gerichtet ist. Leistungssportliches Handeln zielt darauf, „für sich selbst die Bedingungen des Eintreffens einer richtigen Zukunft zu schaffen und dabei flüchtige Ereignisse der Gegenwart in eine Tatsache der Vergangenheit zu überführen, die es dem Gegner erschweren, es gleich (gut) zu machen“ (Prohl 2004: 26). Wenn dies gelingt, ist die Belohnung nicht nur die Erfahrung telischer Bewegungsqualität, sondern gleichzeitig auch wertvoll erlebte leibliche Gegenwart in einem bewegungskulturellen Raum, dem das Risiko des Scheiterns maßgeblich inhärent ist (z. B. ähnliche Leistungsniveaus der Wettkampfparteien, Agieren in Randbereichen körperlicher Leistungsfähigkeit).

Die genuine materiale Bildungsdimension des Spitzensports liegt nun mit Prohl (2004) in der Synthese einer sozialetischen und einer ästhetischen Komponente von Fairness, die für alle Wettkampfteilnehmenden einen optimalen leiblichen Widerstand sichert: Die sozialetische Komponente zielt auf die moralische Richtigkeit der Bewegungshandlungen (v. a. regelgebundene Wettkampfgestaltung). Die qualitativ-ästhetische Komponente zielt auf das individuell erlebte qualitativ Gute im leistungssportlichen Handeln. Hier geht es darum, körperliches Geschehen als ein reines Geschehen wahrzunehmen, das zwar geplant und vorbereitet werden kann im Üben und Trainieren, dass aber im Vollzug dann geschieht ohne vollständig kontrolliert werden zu können (vgl. dazu Seel 1995). Fairness ist also eine moralische Tugend des Sports und eine Haltung zum Wettkampf, die es der Leistungssportlerin erlaubt, das Risiko des Scheiterns bewusst als Bedingung der Möglichkeit eigener und fremder ästhetischer Bewegungserfahrungen in Kauf zu nehmen und aktiv zu suchen. Auf dieser Basis schlägt Prohl nun seine Ergänzung des spitzensportlichen Leitbilds vor:

„Eine gelingende Sportlerexistenz wäre demnach die des mündigen Ästhet. In diesem bildungstheoretischen Leitbild fallen die qualitative und die moralische Dimension des gelingenden Lebens insofern zusammen als faires Handeln die Bedingung der Möglichkeit für ästhetische Bewegungserfahrungen im Leistungssport darstellt.“ (Prohl 2004: 32 f.)

Mündige Ästhet*innen sind damit mündige Athlet*innen, die selbst- und mitbestimmt im Spitzensport agieren, in ihrem Handeln aber intrinsisch geleitet sind durch feldimmanente ästhetische Bewegungserfahrungen und ihre Leistungsmotivation losgelöst von externen Reizen (z. B. Verbände, Trainer*innen, soziale Anerkennung, Kaderzugehörigkeit, Medaillen, finanzielle Abhängigkeiten) beziehen. Auf diese Weise, indem sie in einem Prozess der kritischen Reflexion „Außenzwänge durch Selbstzwänge [...] ersetzen“ (Emrich et al. 2006: 427), erlangen Athlet*innen umfassende Macht über sich selbst. Die Entwicklung einer derartigen Persönlichkeitsstruktur verlangt eine bildungsorientierte Raumgestaltung des Spitzensports (z. B. Training, Wettkampf, Förderstrukturen), die die Rechte der Athlet*innen „auf Selbstbestimmung und Gegenwart“ (Prohl 2006: 334) unzweifelhaft respektieren.

Die *Athletes' Rights and Responsibilities Declaration* ist ein Ausdruck der Forderung nach Selbstbestimmung, die als ein Kampf gegen soziale Herrschaft erscheint, was sich z. B. im Recht auf einen diskriminierungsfreien Sport oder im Recht auf ein transparentes Sportumfeld artikuliert. Diese kritische Weise des Verstehens vom Sport-Verständnis hat allerdings, wie Kluck (2024) argumentiert, einen blinden Fleck. Dieser blinde Fleck seien die „humanspezifischen Abhängigkeiten“ (Kluck 2024: 4) im Sinne der Gefühle, die einem widerfahren und gegenüber denen es auch eine Form der Mündigkeit auszubilden gelte. Mündige Personen seien solche, „die ein situationsangemessenes Maß im Umgang (auch) mit dem entwickeln, was ihnen von innen widerfährt“. Es gehe darum, „als Person gegen Präpersonales ‚in sich‘ Distanz einnehmen zu können“ (Kluck 2024: 15). Dass eine Person (auch) in dieser Hinsicht mündig werde, müsse man wiederum als Hybris verstehen, da Mündigkeit zum einen in Spannung zur ästhetischen Dimension des Gelingens stehe und zum anderen selbst zu einer heteronomen Norm werden könne. Als heteronom kann man dabei eine Norm verstehen, die einem von außen als etwas Gegebenes entgegentritt. Der Begriff des Gemeinnsinns weist an dieser Stelle daraufhin, dass auch die Idee der Mündigkeit ein Gegenstand der Überprüfung und Neubestimmung sein muss. Damit würde sich der Olympische Sport die Möglichkeit erschließen, eine kritische Weise des Selbstverstehens zu entwickeln.

4 Schlussbemerkungen

Die normative Ordnung des Olympischen Sports hat sich mit dem Fairnessprinzip eine konstitutive Norm gegeben, deren Geltung in der Olympischen Charta seit dem Ende des 19. Jahrhunderts vorausgesetzt ist. Ohne Fairness gibt es keinen Olympischen Sport. Was es gibt, sind Verstöße gegen die Norm der Fairness, aber Olympischer Sport im Sinne eines „Gewebe[s] selbstgesponnener Bedeutungen“ (Geertz

1983: 9) gründet auf der bürgerlichen Idee der Fairness. Offen ist die Frage, welche Symptome dafür sprechen könnten, dass sich die kulturelle Bedeutung von Olympischem Sport verändert (vgl. Johnen 2016). Die Bezugnahme des Olympischen Sports auf den Gemeinsinn liefert – unabhängig der psychologischen Motive derjenigen beteiligten Akteure, die die Änderung des Olympischen Mottos beschlossen haben – einen Hinweis auf dessen Reflexiv-Werden. Reflexiv zu werden, bedeutet, den *Operationsmodus* des Leistens zu ändern. Was sich nicht ändert, ist der *Operativstyp*: Auch weiterhin ist Olympischer Sport Leistungssport in dem Sinne, dass er sich selbst daraufhin beobachtet, welche Leistungen anderen Leistungen überlegen sind. Nach wie vor scheint auch der Anspruch verbindlich zu sein, diese Leistungen im Geist der Fairness zu produzieren. Reflexiv zu werden, bedeutet vielmehr, sich auf diese Grundlagen zu beziehen und diesen Rückbezug zu einem konstitutiven Moment von Olympischem Sport zu machen. „*Citius, altius, fortius – communiter*“ hieße in unserer Lesart: Höher, Schneller, Stärker – den gemeinsamen geteilten Sinn von Olympischem Sport reflektieren.

Individuelle Klagen von Athlet*innen auf eine diskriminierungsfreie Beteiligung an Wettkämpfen (wie beispielsweise im Fall Caster Semenya) oder kollektive Bewegungen für einen sicheren Sport (wie beispielsweise *Gymnasts for Change Canada*) rücken die Frage in den Mittelpunkt, welche Aspekte von Gerechtigkeit wie berücksichtigt werden müssen, um einen fairen Sport gewährleisten zu können. Derartige Klagen geben nicht nur Missständen in spezifischen Verbänden oder nationalen Sportsystemen Ausdruck, sondern nehmen immer auch Bezug auf die gemeinsam geteilten Grundlagen des globalen Olympischen Sports. Im *Canadian Safe Sport Think Tank Report* (Global Athlete and Gymnasts for Change Canada 2023: 6) wird der kanadische Sport als „being driven by this global model [of Olympic sport, d. Verf.]“ begriffen, was insbesondere zu einer Fokussierung auf das Gewinnen von Medaillen bei Olympischen Spielen geführt habe. Entgegen diesem „nationalistischen Ziel“ brauche es eine Untersuchung der individuellen Bedürfnisse aller kanadischen Sportler*innen, um einen Sport zu etablieren, der sich an alle richtet (Global Athlete and Gymnasts for Change Canada 2023). Was hier exemplarisch zur Disposition steht, ist nicht nur das Verständnis des Olympischen Sports, sondern auch, was es heißt, ein Sportler bzw. eine Sportlerin in einem gerechten Sportsystem zu sein.

Wird der Olympische Sport (wie in diesen Fällen) aus der Perspektive der Veränderbarkeit betrachtet, stellt sich die Frage, welche Mittel den Akteuren zur Verfügung stehen, sich von der Herrschaft des Selbstverständlichen zu emanzipieren. Die Akte der Reflexion, die sich auf den Gemeinsinn, den gemeinsam geteilten Sinn von Olympischem Sport beziehen, adressieren – wie im Kontext der Arbeit von *Global Athlete*, Caster Semenya oder *Gymnasts for Change Canada* – vor allem die subjektiven Menschenrechte der Athlet*innen. In dem viel beachteten Buch

Revolution für das Leben hat von Redecker (2020: 133) argumentiert, dass die Form dieser Rechte die Gestaltung des politischen Raums unterminiert, da diese an eine Vorstellung von Eigentum gebunden sind. Veränderungen könnten aber nur dann erfolgreich sein, wenn diese von teilenden Subjekten entworfen werden. Ein subjektives Recht auf einen „safe sport“ bzw. „clean sport“ hebt die Möglichkeit nicht auf, dass Sportler*innen sich vereinzeln und ein Eigentumsverhältnis gegenüber ihrem Körper aufbauen, das an eine erfolgs- oder rekordorientierte Leistungssteigerung gebunden ist, die in den Widerspruch zur Idee des fairen Leistungsvergleichs treten kann. Der Einsatz von Dopingtechnologien ist vermutlich das sichtbarste Symptom dieses Widerspruchs, dessen Reflexion auch der *Athletes' Rights and Responsibilities Declaration* zu Grunde liegt. Aber auch der Einsatz personalisierter Trainingspläne (Wackerhage und Schoenfeld 2021), das konstante Monitoring der eigenen Leistungsentwicklung (Beckmann et al. 2018), die Zunahme psychologischer Beratungsangebote (Lange-Smith et al. 2024) oder die Optimierung von Materialien (Caine et al. 2012) geben beispielhaft Hinweise auf die gemeinsam geteilte Erfolgsorientierung des Olympischen Sports. Man kann diese Erfolgsorientierung als einen Ausdruck der modernen Eigentumsform lesen, insofern es darum geht, die körperliche Grundlage des Leistungsvollzugs im Hinblick auf einen maximalen Profit zu beherrschen. Ein zentraler Effekt dieser „Sachherrschaft“ ist eine Form der „Verlassenheit“, die dazu führt, dass „man von der gemeinsamen Gestaltung der Welt abgeschlossen ist“ (von Redecker 2020: 34). In dieser Hinsicht erscheint die Erweiterung des Olympischen Mottos um die Dimension des Gemeinsamen jenen Effekt zu reflektieren. Die Adressierung des Gemeinnsinns zielt auf die gemeinsame, demokratische Gestaltung des Olympischen Sports, von der die Athlet*innen in der bisherigen Geschichte größtenteils ausgeschlossen waren.

Die Erkenntnis, dass die Realisierung eines fairen Sports vom Gemeinnsinn abhängt, hat auch Konsequenzen für die empirische Erforschung olympischer Wettkampfpraktiken. An anderer Stelle haben wir gezeigt, inwiefern der Gemeinnsinn ein heuristisches Beobachtungs- und Analyseinstrument sein kann. In diesem Zuge haben wir herausgefunden, dass und wie die Art und Weise der Herstellung einer leistungsgerechten Ordnung des olympischen Spitzensports von verschiedenen Gemeinnsinntypen abhängt (Jaitner und Arenz 2024). Die Relevanz der theoretischen und empirischen Forschung zum Gemeinnsinn, die sich beide erst in den Anfängen befinden, liegt auch darin begründet, dass einzelne Verbände, z. B. der Deutsche Schwimm-Verband, beginnen, mit dem Gemeinnsinn „Werbung“ zu machen – und Werbung dient bekanntlich dazu, den Profit zu steigern.

5 Literatur

- Alkemeyer, Thomas (2012): Die olympische Neuverzauberung der Moderne: über verkörperte Formen kollektiver Sinnstiftung. In: Robert Gugutzer/Moritz Böttcher (Hg.): *Körper, Sport und Religion: zur Soziologie religiöser Verkörperungen* Wiesbaden: Springer VS, S. 249–269.
- Alkemeyer, Thomas (2017): Sport als Experimentierfeld der Moderne. In: Stefan Bösch/Matthias Groß/Wolfgang Krohn (Hg.): *Experimentelle Gesellschaft – das Experiment als wissenschaftsgesellschaftliches Dispositiv*. Berlin: edition sigma, S. 239–253.
- Arenz, Tobias (2020): *Die Spur der Gesellschaft. Reflexionen zur Gesellschaftstheorie nach Luhmann*. Weilerswist: Vellbrück Wissenschaft.
- Arenz, Tobias (2021): *Das Boxen der politischen Moderne. Eine gesellschaftstheoretische Reflexion*. In: *Sport und Gesellschaft – Sport and Society*. Jg. 18, H. 2, S. 127–156.
- Arndt, Andreas (2015): *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*. Berlin: Eule der Minerva.
- Assmann, Aleida (2018): *Menschenrechte und Menschenpflichten. Schlüsselbegriffe für eine humane Gesellschaft*. Wien: Picus.
- Assmann, Aleida (2020): *Die Wiederentdeckung der Nation. Warum wir sie fürchten und warum wir sie brauchen*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (2024): *Gemeinsinn: Der sechste, soziale Sinn*. München: C. H. Beck.
- Athlete365 (2018): *Athletes' Declaration*. [online]. <https://olympics.com/athlete365/who-we-are/athletes-declaration/> [14.08.2024].
- Beckmann Jürgen/Ritthaler, Thomas/Engbert, Kai (2018): Performance Monitoring. Erfassung und Entwicklung sportpsychologischer Leistungsfaktoren. In: Bundesinstitut für Sportwissenschaft (Hg.): *BISp-Jahrbuch Forschungsförderung 2017/18*. Bonn: BISp, S. 223–228.
- Bellmann, Johannes (2019): Bildungsgerechtigkeit als Versprechen. Zur Einleitung in den Band. In: Johannes Bellmann/Hans Merckens (Hg.): *Bildungsgerechtigkeit als Versprechen. Zur Rechtfertigung und Infragestellung eines mehrdeutigen Konzepts*. Münster: Waxmann, S. 9–22.
- Bette, Karl-Heinrich (1989): *Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit*. Berlin: De Gruyter.
- Bette, Karl-Heinrich (1999): *Systemtheorie und Sport*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Böckelmann, Janine/Johnen, Simon/Schürmann, Volker (2013): Sport der Medialen Moderne. Ein gesellschaftstheoretischer Entwurf. In: *Sport und Gesellschaft – Sport and Society*. Jg. 10, H. 2, S. 119–142.
- Borsche, Tilman (2020): *Gemeinsinn – ohne Nötigung und Ausgrenzung*. [online]. <https://www.youtube.com/watch?v=rmmw5oK6Bbo> [14.08.2024].
- Bude, Heinz (2019): *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*. München: Carl Hanser.
- Cachay, Klaus/Thiel, Ansgar (2000): *Soziologie des Sports: zur Ausdifferenzierung und Entwicklungsdynamik des Sports der modernen Gesellschaft*. Weinheim: Juventa.
- Caine, Mike/Blaire, Kim/Vazquez, Mike (2012): Materials and technology in sport. In: *Nature Materials*. Jg. 11, H. 8, S. 655–658.
- Chappelet, Jean-Loup (2020): The unstoppable rise of athlete power in the Olympic system. In: *Sport in Society*. Jg. 23, H. 5, S. 795–809.
- Eichberg, Henning (1978): *Leistung, Spannung, Geschwindigkeit. Sport und Tanz im gesellschaftlichen Wandel des 18./19. Jahrhunderts*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Eisenberg, Christiane (1999): *„English sports“ und deutsche Bürger. Eine Gesellschaftsgeschichte 1800–1939*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- Emrich, Eike/Prohl, Robert/Brand, Silke (2006): „Mündige Ästheten“ in einer „lernenden Organisation“. Anregungen zur Qualitätsentwicklung im Nachwuchsleistungssport. In: *Sportwissenschaft*. Jg. 36, H. 4, S. 417–432.
- Gaum, Christian (2014): *Fairness im Spannungsfeld zwischen Moral und Ästhetik – Eine empirische Untersuchung im Amateurfußball*. Dissertation, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M.
- Geertz, Clifford (1983): Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie der Kultur. In: Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–43.
- Gelhard, Andreas (2018): *Kritik der Kompetenz* (3. Aufl.). Zürich: diaphanes.
- Gerhardt, Volker (1995): Fairneß – Die Tugend des Sports. In: Volker Gerhardt/Manfred Lämmer (Hg.): *Fairneß und Fair Play*. St. Augustin: Academia, S. 5–24.
- Global Athlete and Gymnasts for Change Canada (2023): *Canadian Safe Sport Think Tank Report*. [online]. www.globalathlete.org/canadian-safe-sport-think-tank [14.08.2024].
- Güldenpfennig, Sven (2000): *Sport: Kritik und Eigensinn. Der Sport der Gesellschaft*. St. Augustin: Academia.
- Guttmann, Allen (1987): Ursprünge, soziale Basis und Zukunft des Fair Play. In: *Sportwissenschaft*. Jg. 17, H. 1, S. 9–19.
- Holt, Richard (2006): The amateur body and the middle-class man: Work, health and style in Victorian Britain. In: *Sport in History*. Jg. 26, H. 3, S. 352–369.
- Hübenthal, Christoph (1998): Glück. In: Ommo Grupe/Dietmar Mieth (Hg.): *Lexikon der Ethik im Sport*. Schorndorf: Hofmann, S. 228–237.
- International Olympic Committee [IOC] (2020): *Olympic Charter, in force as from 17 July 2020*. Lausanne: IOC.
- Jaitner, David/Arenz, Tobias (2024): Praktiken des Gemeinsinns im olympischen Spitzensport. Eine rekonstruktive Typenbildung. In: *German Journal of Exercise and Sport Research*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1007/s12662-024-00949-3>
- Johnen, Simon (2016): *Die Entwicklung von Leistung und Erfolg im Wettkampfsport der Medialen Moderne*. Berlin: Lehmanns Media.
- Jost, Eike (1970): *Die Fairness. Untersuchung ihres Ursprungs und Wesensgehalts und ihre Bestimmung als ein pädagogischer Wertbegriff*. Ahrensburg: Czwalina.
- Kervégan, Jean-François (2018): Was bedeutet es, Rechte zu haben? In Andreas Fischer-Lescano/Hannah Franzki/Johan Horst (Hg.): *Gegenrechte. Recht jenseits des Subjekts*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 35–52.
- Kluck, Steffen (2024): Mündigkeit als Hybris? Mündigkeit als Hybris? Über implizite Anthropologie und das Ideal des „mündigen Athleten“. In: *Sport und Gesellschaft – Sport and Society*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1515/sug-2024-2010>
- König, Eugen (2004): Ethik und die Zweckrationalität des technologischen Sports. In: Claudia Pawlenka (Hg.): *Sportethik. Regeln – Fairneß – Doping*. Paderborn: Mentis, S. 199–211.
- Körner, Swen (2008): *Dicke Kinder – revisited. Zur Kommunikation juveniler Körperkrisen*. Bielefeld: transcript.
- Krockow, Christian Graf von (1967): Die Bedeutung des Sports für die moderne Gesellschaft. In: Helmuth Plessner/Hans-Erhard Bock/Ommo Grupe (Hg.): *Sport und Leibeserziehung. Sozialwissenschaftliche, pädagogische und medizinische Beiträge*. München: Piper, S. 83–95.
- Krockow, Christian Graf von (1972): *Sport und Industriegesellschaft*. München: Piper.
- Lange-Smith, Simon/Cabot, Josephine/Coffee, Pete/Gunnell, Katie/Tod, David (2024): The efficacy of psychological skills training for enhancing performance in sport: A review of reviews. *International Journal of Sport and Exercise Psychology*. Jg. 22, H. 4, S. 1012–1029.

- Lenk, Hans (1979): „Mündiger Athlet“ und „demokratisches Training“. Zur Begründung eines Trainingskonzepts. In: Hartmut Gabler/Hans Eberspächer/Erwin Hahn/Jan Kern/Guido Schilling (Hg.): *Praxis der Psychologie im Leistungssport*. Berlin: Bartels & Wernitz, S. 483–503.
- Lenk, Hans (1995): Fairneß und Fair Play. In: Volker Gerhardt/Manfred Lämmer (Hg.): *Fairneß und Fair Play*. St. Augustin: Academia, S. 25–40.
- Menke, Christoph (2002): Gleichheit, Reflexion, Gemeinsinn. In: Herfried Münkler/Harald Bluhm (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität*. Berlin: Akademie-Verlag, S. 71–84.
- Menke, Christoph (2004): *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Menke, Christoph (2012): *Recht und Gewalt*. Berlin: August.
- Menke, Christoph (2015): *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Münkler, Herfried/Bluhm, Harald (Hg.) (2002): *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Pawlenka, Claudia (2002): *Utilitarismus und Sportethik*. Paderborn: Mentis.
- Prohl, Robert (2004): Bildungsaspekte des Trainings und Wettkampfs im Sport. In: Robert Prohl/Harald Lange (Hg.): *Pädagogik des Leistungssports: Grundlagen und Facetten*. Schorndorf: Hofmann, S. 11–39.
- Prohl, Robert (2006): *Grundriss der Sportpädagogik* (2. Aufl.). Wiebelsheim: Limpert.
- Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (übers. v. Hermann Vetter). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Redecker, Eva von (2020): *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Reichenbach, Roland (2005): Erziehung zum Gemeinsinn und die Kultur der Ineffizienz. In: Anton Bucher/Karin Lauermaun/Elisabet Walcher (Hg.): *Leistung – Lust & Last: Erziehen in einer Wettbewerbsgesellschaft*. Wien: öbv und hpt, S. 61–77.
- Reinold, Marcel/Kalthoff, Justus (2021): Fair Play – ethische Grundlagen und pädagogische Potenziale. In: Stefanie Pietsch/Gudrun Doll-Teppe/Gerald Fritz/Manfred Lämmer (Hg.): *Bildungspotenziale der Olympischen Idee*. Baden-Baden: Academia, S. 191–212.
- Riedel, Manfred (1974): „Gesellschaft, bürgerliche“. In: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sp. 466–473.
- Schieder, Wolfgang (1972): Brüderlichkeit (Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe). In: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Bd. 1). Stuttgart: Klett-Cotta, S. 552–581.
- Schimank, Uwe (1988): Die Entwicklung des Sports zum gesellschaftlichen Teilsystem. In: Renate Mayntz/Bernd Rosewitz/Uwe Schimank/Rudolf Stichweh (Hg.): *Differenzierung und Verselbstständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 181–232.
- Schnabel, Ulrich (2022): *Zusammen. Wie wir mit Gemeinsinn globale Krisen bewältigen*. Berlin: Aufbau.
- Schürmann, Volker (2006): „Die schönste Nebensache der Welt“. Sport als Inszenierung des Citoyen. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Jg. 54, H. 3, S. 363–382.
- Schürmann, Volker (2010): Prototypen. Zur Methodologie einer Hermeneutik des Sports. In: *Sport und Gesellschaft – Sport and Society*. Jg. 7, H. 3, S. 236–257.
- Schürmann, Volker (2011): Olympische Spiele im Spiegel der Menschenrechte. In: Elk Franke (Hg.): *Ethik im Sport*. Schorndorf: Hofmann, S. 61–73.
- Schürmann, Volker (2016): Das Maß des Sports. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*. Jg. 3, H. 2, S. 55–89.
- Schürmann, Volker (2017): *Sportsgeist*. Berlin: Lehmanns Media.
- Schürmann, Volker (2018): *Grundlagen der Sportphilosophie*. Berlin: Lehmanns Media.

- Schürmann, Volker (2020): *Mündige Leiber. Grundlagen von modernem Sport und körperlicher Bildung*. (Mit einem Kapitel Bürgerliche Gesellschaft und Neoliberalismus von Tobias Arenz und Nicolas Niot). Darmstadt: wbg Academic.
- Seel, Martin (1995): Die Zelebration des Unvermögens – Zur Ästhetik des Sports. In: Volker Gerhardt/Bernd Wiskus (Hg.): *Sport und Ästhetik. Tagung der dvs-Sektion Sportphilosophie vom 25.–27.6.1992 in Köln*. St. Augustin: Academia, S. 113–125.
- Stichweh, Rudolf (1990): Sport – Ausdifferenzierung, Funktion, Code. In: *Sportwissenschaft*. Jg. 20, H. 4, S. 373–389.
- Stichweh, Rudolf (1995): Sport und Moderne. In: Jochen Hinsching/Frederik Borkenhagen (Hg.): *Modernisierung und Sport. Jahrestagung der dvs-Sektion Sportsoziologie vom 14.–16.9.1994 in Greifswald*. St. Augustin: Academia, S. 13–28.
- Wackerhage, Hennig/Schoenfeld, Brad (2021): Personalized, evidence-informed training plans and exercise prescriptions for performance, fitness and health. In: *Sports Medicine*. Jg. 51, H. 9, S. 1805–1813.
- Werron, Tobias (2010): *Der Weltsport und sein Publikum. Zur Autonomie und Entstehung des modernen Sports*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Werron, Tobias (2011): Zur sozialen Konstruktion moderner Konkurrenzen. Das Publikum in der ‚Soziologie der Konkurrenz‘. In: Hartmann Tyrell/Ottheim Rammstedt/Ingo Meyer (Hg.): *Georg Simmels große „Soziologie“. Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren*. Bielefeld: transcript, S. 227–258.
- Zehnpfennig, Barbara (2011): *Platon zur Einführung*. Hamburg: Junius.